

# Filosofia e interpretação no pensamento do jovem Nietzsche\*

Germán Arturo Meléndez Acuña\*\*

**Resumo:** Baseando-se no testemunho contido na terceira de suas *Considerações Extemporâneas (Schopenhauer como educador)*, este ensaio expõe a concepção de *filosofia* que o jovem Nietzsche adota depois de sua primeira leitura de Schopenhauer. A exposição se desenvolve em torno do conceito de *interpretação* que aparece nesse escrito (a primeira aparição filosoficamente significativa desse conceito na obra de Nietzsche no entender do autor deste artigo).

**Palavras-chave:** Nietzsche – Schopenhauer – filosofia – interpretação – cultura

## 1. A problemática do sentido em Schopenhauer como educador

Todo homem sabe que no fundo é único. Sabe que a combinação particular de elementos que nele teve vez não se repete, como não se repete a unidade dentro da qual eles se encontram integrados. No entanto, todo homem busca de imediato ocultar de si esse saber como se se tratasse de “uma má consciência” (*ein böses Gewissen*). “Por quê?” “Por temor ao vizinho”. Ao fechar seus olhos ao caráter fugaz e não-repetível de sua existência e ao fechar depois seus ouvidos

---

\* Tradução de Márcio José Silveira Lima.

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Nacional de Colômbia, Bogotá, Colômbia.

ao chamado para assumir-se como algo único, os homens agem por temor a seus semelhantes, que velam pela uniformidade das opiniões e dos costumes, em meio aos quais já se apressaram para cobrir-se e ocultar-se. “Mas o que obriga os indivíduos a temer o vizinho, a pensar e atuar como o rebanho e a não alegrar-se consigo mesmos?” (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.337). É, na maioria dos casos, “a comodidade, a inércia, em uma palavra, a inclinação à indolência [*Hang zur Faulheit*]” que os leva a temer as cargas e as privações que lhes imporia “uma sinceridade e uma nudez incondicionais” (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.337). É a preguiça que os impede de descobrir-se e desocultar-se para assim “atender à voz da consciência [*Gewissen*], a qual clama: ‘Sê tu mesmo!’ Não eras nada do que agora fazes, opinas e desejas” (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.338).

Quem, no entanto, assume o peso esmagador do chamado à individualidade e à difícil tarefa de “viver de acordo com a própria medida e lei” (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.339), deve, portanto, começar a trilhar um íngreme e acidentado caminho de libertação que o permita deixar para trás a tirania da opinião e dos costumes (SE/Co. Ext. III § 1, Cf. §3, KSA 1.338-353) e os imperativos das convenções por cujo acolhimento tranquilizador vela diligentemente o próximo. É aí que o papel do educador se torna decisivo.

Com palavras como essas o jovem Nietzsche inicia *Schopenhauer como Educador*, a terceira de suas *Considerações Extemporâneas*, publicada quando ele tinha trinta anos, em 1874, em homenagem a quem, em 1865, quase 10 anos antes, se convertera em seu guia, em seu educador. Embora Nietzsche reconheça a existência de outros meios para sair do aturdimento [*Betäubung*] a fim de encontrar-se a si mesmo, Nietzsche não encontra algo melhor do que “refletir sobre seus educadores e formadores” (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.341). São, em nosso contexto presente, extremamente reveladoras as palavras, demasiadamente enfáticas, que Nietzsche escolhe para descrever seu papel:

Os verdadeiros educadores [*Erzieher*] e formadores [*Bildner*] te revelam o verdadeiro sentido primigênio [*Ursinn*] e o material fundamental [*Grundstoff*] de teu ser [*Wesen*] [...] teus educadores não estão em condições de ser coisa distinta de seus libertadores. E este é o segredo de toda formação [*Bildung*<sup>1</sup>] [...] ela é imitação e adoração da natureza [...] aperfeiçoamento da natureza (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.341).

Evitando a referência clássica à formação como imitação e aperfeiçoamento da natureza, deixemos simplesmente registrada a estreita conexão que o autor estabelece aqui entre a revelação de sentido e o acesso à liberdade que deve permitir ao indivíduo assumir-se como tal. Algumas linhas atrás, o texto havia insinuado incidentalmente essa conexão ao afirmar que sem uma semelhante libertação, a vida poderia chegar a ser algo inconsolável e carente de sentido [*sinnlos*] (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.338). De maneira mais enfática, porém sem deter-se ainda demasiadamente nisso,

---

<sup>1</sup> Ela é, acrescenta Nietzsche enigmáticamente, imitação da natureza (341). A *Bildung* era, sem dúvida, uma das preocupações centrais do jovem Nietzsche, particularmente no período que precede imediatamente a redação de *Schopenhauer como Educador*. Nietzsche encerra esta introdução a seu escrito sobre Schopenhauer como educador com uma comparação que lança toda dúvida acerca da ascendência dessa concepção de formação. O processo de libertação da opinião e do costume já resulta numa reminiscência do grande mito platônico sobre a educação (*Rep.* 514a), o mito da caverna, com o qual Platão busca fazer eco e efeito perene à exemplar vida filosófica de Sócrates. Nietzsche compara agora esse processo com o cuidado com “tenras sementes” sobre as quais se busca canalizar adequadamente a luz, o calor, a chuva, querendo com isso, sobretudo, sugerir que aquilo que a educação submete ao cultivo não é outra coisa senão a natureza (SE/Co. Ext. III § 1 KSA 1.341). Esse cultivo (cultura) é “imitação e veneração da natureza” ali onde ela se mostra “maternal e misericordiosa” e é “aperfeiçoamento da natureza” ali onde é preciso reorientá-la para melhor prevenir seus “acessos de crueldade e falta de misericórdia” (SE/Co. Ext. III § 1 KSA 1.341).

Nietzsche volta logo a sugerir o nexo entre individualidade e sentido. Na medida em que o fato de *meu* existir justamente neste presente me assombre em sua originária inexplicabilidade [*Unerklärlichkeit*], nessa mesma medida devo responder à pergunta do por que e *para quê* de meu surgimento (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.339). Nietzsche comenta imediatamente que, em virtude disso: “Temos de responder [*verantworten*] ante nós mesmos por nossa existência. [...] Não podemos deixar que nossa existência pareça uma atarantada accidentalidade” (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.339). Com essas observações fica um pouco mais claro não só o vínculo entre o assombro diante de nosso ser individual e a pergunta pelo sentido (do para quê) do mesmo. Torna-se mais claro também por que a filosofia teria de representar, no acesso à individualidade plenamente assumida, o papel principal que logo lhe será concedido.

Já nas primeiras páginas, no contexto de nossa mais profunda consciência e responsabilidade, está, pois, presente a problemática do sentido como uma preocupação central de *Schopenhauer como educador*. Aqueles que conhecem sua obra posterior poderiam perguntar desde já se essa presença permite prognosticar a iminente aparição, por acaso no mesmo contexto, de um problema natural e intimamente conectado com aquela: o da interpretação. Pois bem, como “interpretação” cabe justamente denominar a atividade por meio da qual se chega à captação do sentido. Por isso, interessa-nos então, em uma leitura de *Schopenhauer como educador*, não só determinar qual teria sido o “sentido primigênio” que ao jovem Nietzsche se havia revelado, com a ajuda de seu educador, Schopenhauer, mas qual o ato de interpretar que teria conduzido à sua revelação. Há, no entanto, na sequência de *Schopenhauer como educador*, um amplo compasso de espera antes que essas inquietações comecem a esclarecer-se.

## 2. *Filósofo como exemplo de vida.*

Ora, seguindo a sequência do texto, o autor inicia uma nova seção (a segunda) em que começa recordando como ele, antes de ter conhecimento de seu mestre, imaginava e prefigurava esse encontro em anelantes divagações, daquelas que deixam profundas marcas. Nesse sentido, chama desde logo a atenção que, com elas, Nietzsche antecipara que esse encontro teria de ser o encontro com um *filósofo*, com “um verdadeiro filósofo” (SE/Co. Ext. III § 2, KSA 1.342). Essa é, de imediato, uma menção incidental. O texto não se detém a dar aqui alguma explicação sobre a conexão que o filósofo tem com o educador. Tomando-a simplesmente como dada, Nietzsche passa a referir-se como então se perguntava, além disso, pelo princípio segundo o qual aquele mestre e filósofo teria de contribuir para a sua formação (SE/Co. Ext. III § 2, KSA 1.341s.). Tal princípio era, ele diz, o do indivíduo formado como “totalidade harmônica” e como “consonância polifônica em uma só natureza”, o de um homem no qual

todo conhecer, amar, odiar, tende para um ponto central, uma raiz, e no qual justamente em virtude do poder supremo, coercitivo e dominante, desse centro vivo, se forma aqui e ali, para cima e para baixo, um sistema harmônico de movimentos (SE/Co. Ext. III § 2, KSA 1.342).

Aquele filósofo educador com o qual eu sonhava, descobriria não só a força central, mas também saberia prevenir para que ela não agisse de forma destrutiva contra as demais forças: a tarefa de sua educação seria, melhor dito, tal e como me parecia, a de transformar o homem inteiro em um sistema solar inteiro e num planetário em vivo movimento e a de conhecer a lei de sua mecânica mais alta (SE/Co. Ext. III § 2, KSA 1.343).

Não é este o lugar para explanarmos sobre esse determinante ideal juvenil (e não só juvenil) de Nietzsche. Basta dizer que o

essencial descobrimento do educador, do filósofo-educador, deixa de ser descrito em termos de um “sentido primigênio do ser” para sê-lo em termos de uma “força central” em torno da qual o homem íntegro se configura como uma “totalidade harmônica”<sup>2</sup>. Que seja dito de passagem: esse ideal de formação, assim formulado, se insinua como a face individual de seu conceito coetâneo de cultura como “unidade artística de estilo”.

Não é, portanto, casual que, depois de um interlúdio (no qual Nietzsche descreve a infrutífera busca desse filósofo educador em meio à precariedade de seu tempo<sup>3</sup>), a tentativa de caracterizar positivamente o verdadeiro filósofo se inicie aludindo precisamente à admirável unidade e integridade que deve exibir sua forma íntegra de viver. Trata-se, diz Nietzsche no início da terceira seção de *Schopenhauer como educador*, de aprender de um filósofo “como este se encontra na capacidade de servir de exemplo” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.350). Mas o exemplo, acrescenta, não se dá apenas por meio de livros, mas por meio do que Nietzsche designa como “a vida visível” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.350). Nietzsche nos remete aqui claramente à vida do filósofo como *indivíduo*, não à vida em geral, menos ainda à vida suscetível de ser apreendida em um conceito abstrato. Assim concebida, a vida a que aqui se faz referência é uma totalidade *singular* que se torna visível por meio do “gesto, atitude, vestimenta, dieta, costume, mais do que por meio do falar ou

---

<sup>2</sup> Nietzsche falará mais adiante de um instinto dominante que subordina os demais instintos por meio de um “sistema de finalidades”.

<sup>3</sup> Nietzsche dedica algumas páginas de *Schopenhauer como educador* para indicar como ele se havia entregado largamente, à maneira de um Diógenes Laércio com sua proverbial lâmpada, à infrutífera busca desse filósofo educador em meio à desolação das instituições educativas alemãs. Em uma crítica que a elas dirige (SE/Co. Ext. III § 2 KSA 1.343 ss.), cumpre dizer, insiste bastante no cultivo pernicioso da ciência como erudição abstrata e inumana e em sua completa indiferença “pelas perguntas éticas” (SE/Co. Ext. III § 2 KSA 1.344).

do escrever” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.350). A vida *visível* de um filósofo é o exemplo de quê? Digamos, simples e trivialmente, que ela é exemplo de vida e, claro está, exemplo de vida filosófica. É dela que a vida filosófica é imagem; é ela que é “valorosa visibilidade [*Sichtbarkeit*]” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.350). Essa é a vida, sublinha o jovem Nietzsche, tal e como, por meio do exemplo, a ensinaram os filósofos da Grécia. Assim, mais do que ser um exemplo no sentido raso de constituir um caso particular que tipifica um universal do qual é o modelo, a vida visível do filósofo é o exemplo [*Beispiel*] no sentido de constituir uma imagem ante a qual nos colocamos [*Vorbild*] (cf. KSA 1.351), segundo a qual nos formamos [*nachbilden*], e atrás da qual perseveramos como atrás de um modelo, um ideal, um protótipo [*Urbild*<sup>4</sup>]. É esse caráter exemplar que dá ao filósofo seu caráter de educador [*Erzieher*]. “Não há dúvida”, diz o autor, “de que é por meio do exemplo que ele [um filósofo] pode arrastar [*ziehen*] atrás de si povos inteiros (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.350)”.

Nietzsche retorna, a propósito dessas linhas do filósofo como educador, à conexão que já havia deixado incidentalmente estabelecida entre a vida filosófica e o caminho da libertação daquela vida “comum”, temerosa e indolentemente atada aos costumes e às opiniões. Acerca dessa vida, a filosofia apresenta-se aqui abertamente como uma libertação tanto no pensar como no atuar, uma libertação dos espíritos a que se segue gradualmente a libertação dos corpos (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.351).

Mas o que é que faz da filosofia, para o jovem Nietzsche, uma atividade libertadora? Para responder a essa pergunta, é preciso a partir de agora seguir o exemplo de Schopenhauer como exemplo redivivo da vida filosófica, entendendo-a, pelo que vimos, como uma

---

<sup>4</sup> Pode-se estabelecer um vínculo entre o conceito alemão de formação [*Bildung*] e esse conceito de imagem [*Bild*] implícito na ideia de uma educação por meio de uma imagem prototípica.

vida na qual a filosofia encaminha quem a pratica (como outrora os filósofos gregos) até a liberdade de “viver segundo a própria medida e lei” (SE/Co. Ext. III § 1, KSA 1.339). A filosofia é, por excelência, o caminho para o *espírito* livre, mais ainda, para a liberdade do homem *íntegro*. Nesse sentido, seja dito de passagem, Schopenhauer representa o contraexemplo da filosofia como o jovem Nietzsche a via praticada na universidade alemã de seu tempo: o contraexemplo da filosofia entendida e praticada como “ciência pura” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.351).

### 3. *A filosofia ante o perigo dos perigos*

A fim de fazer reluzir o valor exemplar de Schopenhauer como filósofo, Nietzsche começa a expor “os mais monstruosos perigos” que aquele enfrentou. Devido aos propósitos do presente texto, não me deterei no primeiro dos três perigos expostos em *Schopenhauer como educador*: o da solidão. No contexto de exposição do segundo deles, até onde conseguiu coligi-los, *Schopenhauer como educador* retoma implicitamente a pergunta pendente acerca do centro e da lei de gravidade, os quais Schopenhauer havia revelado ao jovem Nietzsche como ansiada plasmação do que este já antecipava, vagamente pelo menos, como princípio [*Grundsatz*] de uma verdadeira educação.

Nietzsche começa a dar a esse (segundo) perigo o nome de “desespero da verdade” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.355) e passa a identificar aquilo que em sua época ameaçou Schopenhauer a afogar-se nele: nada menos que a filosofia kantiana. (O perigo não vem da vida comum, como talvez se pudesse conjecturar, mas da filosofia mesma). O que o leitor encontra nas passagens alusivas à filosofia kantiana faz pensar de imediato que o que nesta se encontra à espreita é, concretamente, o perigo do ceticismo e do relativismo (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.355). Nietzsche vê resumido o perigo



nas palavras de quem a ele sucumbira antes de Schopenhauer ter aparecido no cenário pós-kantiano. Nietzsche cita o poeta Heinrich von Kleist que, em carta a uma amiga, comenta a funda perturbação que produziu sua imersão na filosofia kantiana.

Não podemos decidir se aquilo a que chamamos verdade é verdadeiramente verdade, ou se tão-só assim nos parece. Se se trata deste último, então a verdade que aqui juntamos não é mais nada depois da morte e todo afã em adquirir uma posse que nos siga até mesmo no túmulo é vão [*vergeblich*]. – Se o ápice desse pensamento não consegue cravar-se em teu coração, não sorrias então de um outro, que, em seu mais sagrado interior, se sente profundamente ferido por ele. Minha única, minha mais alta meta caiu e não tenho mais nenhuma (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.355 s.)<sup>5</sup>

Nietzsche refletirá longamente sobre o sentido que Kleist confere à filosofia kantiana. Recorrendo a uma conotação apelativa em que as reflexões atingiram seu ápice na filosofia de Nietzsche, cumpre ressaltar que, no perigo recém descrito, se conjugam duas faces, ou se se quiser, dois momentos, que posteriormente serão designados como o “nihilismo mais extremo”, para referir-se ao juízo e/ou sentimento de que *tudo é em vão* (Nachlass/FP 5 [71] do verão de 1886/outono de 1887, KSA 12.212s e 11[123] de novembro de 1887/março de 1888, KSA 13.59) e de que *não há verdade* (Nachlass/FP 9[35] do outono de 1887, KSA 12.351), ou melhor, de que tudo é em vão em virtude de não haver mais verdade. Não é exagero acrescentar, aqui, que Nietzsche apresenta o nihilismo em geral como um estado de coisas caracterizado pela falta de *sentido*.

---

<sup>5</sup> Cito Kleist tal como Nietzsche transcreve em *Schopenhauer como educador* sua carta a Wilhelmine von Zenge de 22 de março de 1801.

O “em vão” expressa à sua maneira essa falta. O caráter particular, isto é, extremo do tipo de nihilismo que aqui se nos apresenta deriva, sem dúvida, da particularidade de sua causa: o reconhecimento da inexistência da verdade. Nele reside, pois, “o perigo dos perigos”, (Nachlass/FP 2 [100] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.109). É isso o que à sua maneira o jovem Nietzsche denomina em *Schopenhauer como educador* como “desespero da verdade” [*Verzweiflung an der Wahrheit*]: ante a verdade segundo a qual, parafraseando Kleist, a verdade é só aparência. Assim, para usar uma formulação com ar de paradoxo, o sentido da filosofia kantiana encontra sua adequada interpretação em sua recepção como profunda experiência do sem-sentido.

Nietzsche sustenta que é preciso medir em toda sua dimensão o sentido da filosofia kantiana (isto é, no fundo, medir o sentimento e o desespero a que ela nos expõe) a fim de poder, por sua vez, considerar “o que para nós, depois de Kant, pode ser justamente Schopenhauer”, a saber,

o guia que nos conduz para fora da caverna do desalento cético ou da renúncia crítica rumo à altura da consideração trágica, com o céu noturno e suas estrelas sobre nosso infinito, e quem, como o primeiro, se guiou a si mesmo por esse caminho. Esta é sua grandeza: colocar-se frente à imagem [*Bild*] da vida como um todo para interpretá-la [*deuten*] como todo [*als Ganzes*], enquanto as cabeças mais penetrantes não podem se libertar do terror segundo o qual se mais aproxima dessa interpretação [*Deutung*] quando se investiga meticulosamente as cores e a tela sobre a qual se pintou essa imagem [*Bild*: também esse quadro, essa pintura]. [...] É preciso adivinhar o pintor para compreender o quadro, Schopenhauer sabia disso. Não obstante, o conjunto inteiro de todas as ciências está, agora, empenhado em compreender não o quadro, mas a tela e as cores; pode afirmar-se, porém, que só quem focou seu olhar fixamente no quadro universal

[*das allgemeine Gemälde*] da vida e da existência se servirá das ciências particulares [*der einzelnen Wissenschaften*] sem preconceito, pois, sem semelhante imagem integral do caráter regulativo [*regulatives Gesamtbild*], elas são redes que não conduzem por nenhuma direção a um fim e tornam o curso de nossa vida ainda mais emaranhado e labiríntico. Nisso, como dissemos, Schopenhauer é grande: em perseguir aquela imagem como Hamlet o espírito [...]. O estudo de todos os filósofos de compartimento [*Viertels-philosophen*] só é atraente para aprender como eles se lançam de imediato sobre o edifício das grandes filosofias, naqueles lugares onde é permitido ao erudito o pró e o contra, o cavar, duvidar, contradizer, e com isso escapam da exigência de toda grande filosofia que, como um todo [*als Ganzes*], sempre diz tão-só: essa é a imagem de toda a vida e nela aprende o sentido [*Sinn*] de tua vida. E, inversamente: lê apenas tua vida e compreende a partir dela os hieróglifos da vida universal [*des allgemeinen Lebens*] (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.356s.).

Nessa passagem (que citei extensamente), o conceito de “interpretação” [*Deutung*] faz, a meu ver, sua primeira aparição de destacada relevância filosófica na obra de Nietzsche. Nele, como vemos, o jovem Nietzsche julga decisiva, na confrontação com o niilismo, com o desespero ante o sem-sentido, a forma com que Schopenhauer se coloca ante “a imagem da vida como um todo para interpretá-la [*deuten*] como todo”. Como fica claro ao final da longa citação, isso seria próprio não apenas da filosofia de Schopenhauer como de toda grande filosofia. A fim de estabelecer sua particularidade por contraste tanto com as ciências como com certa forma inautêntica de fazer filosofia, Nietzsche recorre a uma analogia com a apreciação apropriada de uma pintura: como bem “sabia Schopenhauer”, na interpretação da “imagem da vida como um todo”, “[h]á de adivinhar o pintor para compreender o quadro” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.356). A compreensão dessa última oração parece exigir ela mesma algo

semelhante a um ato adivinhatório que permita captar o que aqui nos dá a entender aquele “adivinhar o pintor” [*den Maler erraten*] à maneira de Schopenhauer. Uma inevitável inquietude que surge na compreensão dessa indicação sobre o interpretar, tão cardinal quanto lacônica, tem a ver com o alcance que é preciso dar à analogia que aqui se delinea em termos de *interpretação* entre filosofia e contemplação estética. Nietzsche mesmo nos remete nesse ponto para seu mestre. Schopenhauer, diz, *sabia* que a compreensão de uma pintura exige do espectador um esforço para apreender a unidade indivisível da obra, a obra como um todo, por remissão a seu criador. Não podemos, está claro, dentro dos limites da presente exposição, perseguir em seu alcance completo essa reveladora pista que aponta para as entranhas de *O mundo como vontade e representação*. Mas tampouco é possível ignorar de todo essa remissão a seu mestre em conexão com o tema que dá título ao presente ensaio.

#### 4. *Significação e interpretação em*

##### O mundo como vontade e representação

*O mundo como vontade e representação (MVR)* começa declarando que a obra procederá, inicialmente, a expor, no primeiro de seus quatro livros, uma consideração do mundo desde o ponto de vista de sua “cognoscibilidade”: uma consideração do mundo como objeto para um sujeito puro do conhecimento, enfim, uma consideração do mundo como (mera) representação (*MVR*, 52, *WWV*, 31s.<sup>6</sup>). Ao contemplar o mundo sob esse aspecto, essa consideração incorre declaradamente em uma unilateralidade que só chegará a

---

<sup>6</sup> Utiliza-se a abreviação *MVR* para remeter à edição castelhana de *O mundo como vontade e representação* e a abreviação *WWV* para remeter à edição alemã de *Die Welt als Wille und Vorstellung* que aparecem na bibliografia.

ser devidamente completada em um segundo momento da exposição (no segundo dos quatro livros que compõem *MVR*). Para efeito do que é o tema do presente ensaio, é de grande importância ressaltar como Schopenhauer introduz logo essa segunda consideração complementar: a do mundo como vontade. Depois de recordar que, até aquele momento, o mundo como representação foi examinado segundo sua *forma* geral e depois de recordar que esse conceito, como representação abstrata, careceria em absoluto de *conteúdo* se não se remetesse à representação intuitiva, Schopenhauer sustenta que agora se faz necessário remeter ao *conteúdo* dessa última (da representação intuitiva) a fim de tomar conhecimento das figuras [*Gestalten*] que ela exhibe diante de nós.

Em especial nos importará obter um esclarecimento sobre seu verdadeiro significado [*Bedeutung*], em virtude do qual essas imagens [as mencionadas figuras que a representação intuitiva nos apresenta] que não desfilam diante de nós como algo totalmente alheio e nada dizendo, mas que nos interpelam [*ansprechen*] diretamente, são compreendidas [*verstanden werden*] e adquirem um interesse que apela a [*in Anspruch nimmt*] todo nosso ser (*MVR*, 147, *WWV*, 137).

[...] O que nos impulsiona a investigar é precisamente que não nos basta saber que temos representações, que são dessa e de outra maneira e se relacionam conforme a essas e aquelas leis, cuja expressão universal é o princípio de razão suficiente. Queremos saber o significado [*Bedeutung*] daquelas representações: perguntamos se este mundo não é nada mais que representação, em cujo caso teria de passar diante de nós como um sonho inconsciente ou uma visão fantasmagórica sem merecer nossa atenção; ou se é outra coisa, algo mais, e o que é então (*MVR*, 151, *WWV*, 141).

O que Schopenhauer estabelece como via de acesso a essa *significação* constitui um passo (se não o passo) decisivo de *O mundo*

*como vontade e representação*: o reconhecimento de que o investigador que procura o significado da representação não é (nunca foi) na realidade “um sujeito puro do conhecimento” (uma “alada cabeça angelical sem corpo”: *MVR*, 151, *WWV*, 142). O que a obra vinha tematizando unilateralmente enquanto tal é realmente um indivíduo a quem o mundo se lhe revela já desde sempre em uma significação; pois, “ao sujeito do conhecimento que se manifesta como indivíduo lhe é dada a palavra do enigma: e essa palavra é *vontade*” (*MVR*, 151, *WWV*, 142). É por encarnar corporalmente uma *vontade* que ao sujeito se apresenta o mundo como um mundo compreendido. É a vontade que apreende seu significado. É a vontade que interpreta.

Em outra passagem decisiva, Schopenhauer apresenta, em *O mundo como vontade e representação*, como inevitável a postulação de uma analogia entre o nexos que de forma *imediata* e certa encontramos entre os movimentos de nosso corpo e de nossa vontade (no amplo sentido que *O mundo como vontade e representação* dá a essa palavra) e o nexos que devemos conjecturar como existente entre o mundo corporal em sua totalidade e uma vontade única, presente por igual em toda natureza. Desde a primeira caracterização da vontade em sua relação com a representação, Schopenhauer destaca que esta última deve ser entendida como “objetivação” (como “expressão”, se se quiser) da primeira: “a ação não é outra coisa que o ato objetivado da vontade. Mais adiante nos mostrará que isso é certo para qualquer movimento do corpo [...], mais ainda, que o corpo inteiro não é outra coisa que a vontade objetivada, isto é, convertida em representação” (*MVR*, 152, *WWV*, 143).

Essa verdade, pronunciada em primeira pessoa como verdade acerca de *minha vontade e meu corpo*, é, para Schopenhauer, nada menos que a verdade filosófica por excelência (cf. *MVR*, 154, *WWV*, 146). E assim como no corpo, a vontade busca, segundo a analogia, “objetivar-se” na natureza. A vontade, não simplesmente a minha,

mas aquela presente no mundo e na natureza em sua totalidade, procura tornar-se aqui e ali visível (como objeto de conhecimento), ainda que o consiga só em diferentes graus de “objetivação” (Cf. *MVR*, 157s., 164, 178, *WWV*, 148s., 156, 172).

Por meio dessa analogia entre vontade e corpo e vontade e natureza, a filosofia supera a insuficiência da ciência compreendida como etiologia: como estudo das causas. A filosofia segue numa direção contrária a ela e parte

do que nos é conhecido imediata e completamente, do que nos é plenamente familiar e mais próximo, para compreender o que conhecemos meramente à distância, unilateral e indiretamente: e a partir do fenômeno mais poderoso, significativo e claro pretendemos chegar a conhecer o mais imperfeito e débil. Com exceção de meu próprio corpo, de todas as coisas conheço somente um aspecto, o da representação [...], meu corpo é o único objeto do qual não conheço somente um aspecto, o da representação, mas também o segundo, que se chama *vontade* (*MVR*, 178, *WWV*, 172).

Por meio do procedimento analógico descrito, Schopenhauer julga ter deixado estabelecido o ponto de partida para atingir a completa realização da autêntica tarefa da filosofia. No começo do quarto livro Schopenhauer declara que

a autêntica consideração filosófica do mundo, ou seja, aquela que nos ensina a conhecer sua essência interior e nos leva para além do fenômeno, é justamente aquela que não pergunta de onde, para onde e por quê, mas sempre e em toda parte pergunta somente pelo quê do mundo, ou seja, aquilo [...] que tem por objeto a essência sempre igual do mundo, a Ideia do mesmo. De um conhecimento semelhante parte, como a arte, também a filosofia [...] (*MVR*, 330, *WWV*, 346s.).

Em outras palavras, a autêntica consideração filosófica do mundo é a que nos leva a perguntarmos por aquilo que acima se caracteriza como o *conteúdo*, como a *significação*. Ainda que Nietzsche considere a pergunta pelo sentido como pergunta pelo “por quê e para quê”, Schopenhauer considera a pergunta pela significação como a pergunta pelo “quê”. Apelando com isso inconfundivelmente a Platão, Schopenhauer identifica esse conteúdo com a Ideia. Afirma, por exemplo, que a ideia se comporta em relação ao individual tal como uma imagem modelar [*Vorbild*] se comporta em relação a suas imitações ou reproduções [*Nachbilder*] (*MVR*, 223, *WWV*, 221). Assim, ao mesmo tempo, entre o livro segundo e o livro quarto, sabemos que a Ideia platônica era concebida como “o objeto da arte” (tal é, com efeito, o subtítulo do terceiro livro). Para Schopenhauer, com efeito, como acaba de afirmar a passagem citada, tanto a arte como a filosofia têm, em contraste com as ciências, as Ideias como objeto de sua forma específica de conhecimento.

No entanto, no presente contexto, não nos interessa em si mesma a resposta que Schopenhauer dá à pergunta geral acerca do que faz com que uma representação qualquer desfile diante de nós inevitavelmente dotada de uma significação; como tampouco nos interessa em si mesma a resposta à pergunta acerca do que torna a princípio possível que a filosofia chegue teórica e reflexivamente a uma caracterização geral, como vontade, do que na representação se deixa significar; nem nos interessa em si mesma a resposta à pergunta acerca do objeto do conhecimento que compartilham a filosofia e a arte. Importa-nos determinar com base em tudo isso, recordemo-lo, como concebe e/ou como pratica Schopenhauer (segundo Nietzsche) a adequada interpretação da “imagem da vida como um todo” como tentativa análoga à de quem deseja adivinhar o pintor por trás do quadro.

Se há um lugar em *O mundo como vontade e representação* em que a palavra “vida” aparece com um uso particularmente expresso e enfático, ele é, segundo creio, no começo do livro quarto (referente



à “afirmação e negação da vontade de vida”; *MVR*, 325, *WWV*, 340). Ainda que “a vontade seja o conteúdo interno, o essencial do mundo”, diz Schopenhauer, “a vida, o mundo visível, o fenômeno, só é o espelho da vontade”, “a exposição [*Darstellung*] daquele querer para a representação [*Vorstellung*]” (*MVR* 331, *WWV*, 347). “Vida” é simplesmente outro nome para a vontade em sua visibilidade, a que, no entanto, Schopenhauer recorre quando se trata não só de abordá-la como pura objetivação da vontade, mas, por sua vez, como aquilo que essa vontade sempre *quer* ou, dito de outra maneira, como aquilo que a vontade sempre afirma. A vontade é vontade de viver, vontade de vida. Agora, contemplar a vida filosoficamente significa contemplá-la segundo suas *Ideias*, segundo suas imagens prototípicas, das quais há tantos graus quanto tem de objetivação da vontade (Schopenhauer mesmo utiliza aqui o plural “Ideias”: *MVR*, 331, *WWV*, 348). Embora a vida atinja o maior grau de objetivação (de visibilidade, de cognoscibilidade) na Ideia do homem, em cada uma delas se contempla a vida. Cada uma delas oferece uma imagem, mais ou menos obscura, mais ou menos clara, da vida. Ao final do parágrafo 45 de *O mundo como vontade e representação*, dedicado à pintura paisagística [*Landschaftsmalerei*], à “natureza morta” [*Stilleben*] e à pintura e escultura de animais, lê-se:

Desse conhecimento das Ideias de graus superiores que recebemos na pintura [...] podemos também participar de forma imediata com a pura observação das plantas e dos animais, estes últimos em seu estado livre, natural e cômodo. A consideração objetiva de suas variadas e assombrosas formas [*Gestalten*], assim como de suas ações e movimentos, é uma ilustrativa lição do grande livro da natureza, a decifração da verdadeira *signatura rerum*: nelas vemos os diversos graus e formas de manifestação da vontade, que em todos os seres é uma e a mesma, sempre quer o mesmo, o que precisamente se objetiva como vida, como existência [...]. Se tivéssemos de dar ao espectador

uma explicação sobre sua essência interior que seja também válida para a reflexão e se resumisse em uma palavra, a melhor forma de fazê-lo seria utilizar aquela fórmula sânscrita que aparece tão amiúde nos livros sagrados dos hindus e se denomina *Mahavakya*, ou seja, a grande palavra “Tat twam asi”, ou seja: “este ser vivo és tu” (MVR, 274s., WWV, 279s.).

Para Schopenhauer, a contemplação filosófica da vida é sua contemplação através de suas Ideias, tal como ela pode ser alcançada também pela arte, por exemplo pela pintura ou pela contemplação direta da natureza em suas espécies vegetais e animais. O que quer dizer então o jovem Nietzsche em *Schopenhauer como educador* ao referir-se em particular à imagem da vida em sua totalidade? Com isso se quer dizer seguramente que se essa imagem pode ser contemplada de forma discreta na contemplação das diferentes Ideias, trata-se finalmente de captar através de *todas* elas a vida *como um todo*. Em todo caso, tomado em seu conjunto, é isso o que Schopenhauer parece estar fazendo em *O mundo como vontade e representação*, apesar da gradatividade e, por conseguinte, da maior clareza nos livros terceiro e quarto de *O mundo como vontade e representação* dedicados respectivamente à ideia platônica como objeto da arte e ao *autoconhecimento* da vontade em sua alcançada consumação (*erreichte Selbsterkenntnis*: MVR, 325, WWV, 340).

##### 5. “Uma alta e transfiguradora meta total”: “o sacrifício do eu”.

Temos visto como Nietzsche procura, em *Schopenhauer como educador*, deixar testemunho de sua tentativa de converter para si a vida de Schopenhauer em uma imagem modelar [*Vorbild*] da vida filosófica como forma de assumir a busca de si mesmo. Vimos como Nietzsche encara então Schopenhauer exemplarmente entregue a

uma *interpretação* da “pintura geral da vida e da existência”. Essa palavra, “interpretação”, comporta (como os demais substantivos abstratos de seu gênero) uma ambiguidade entre a atividade e o resultado da atividade: entre o interpretar como ato ou atividade que se aplica ao que se interpreta e a interpretação como resultado ou produto dessa ação. Assim, por exemplo, a *interpretação* de um texto na primeira acepção do termo produz como resultado um *interpretação* do mesmo na segunda. O que a *interpretação* produz como resultado é uma compreensão do sentido [*Sinn*] ou significado [*Bedeutung*] daquilo que é objeto de interpretação. A filosofia de Schopenhauer representa um exemplo de interpretação no duplo sentido da palavra. Ao tomá-la como exemplo, trata-se certamente, por um lado, de observar como a filosofia de Schopenhauer interpreta a imagem da vida como um todo. Mas se trata, ao mesmo tempo, de descobrir qual é o sentido integral que ela lhe confere. Ora, antes que esse sentido se revele, sabemos – pelo exemplo que procuramos retirar diretamente de *O mundo como vontade e representação* – que a significação da vida universal só se revela desde nossa experiência *in-mediata* da própria vida e que, na significação com a qual ela logo se dá a compreender finalmente por meio de suas objetivações, a vida, como um todo, acaba por nos revelar *completamente* a significação de nossa própria existência.

Como deve ser então interpretado “o quadro universal da vida”? Devemos fazê-lo, cabe lembrar, “segundo a exigência de cada grande filosofia”, “a qual, como um todo [*als Ganzes*], diz sempre apenas: essa é a imagem de toda a vida [*das Bild alles Lebens*] e dela aprende o sentido de tua vida” E, inversamente: leia apenas tua vida e compreende a partir dela os hieróglifos da vida universal [*des allgemeinen Lebens*] (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.356). Ante esse crucial objeto de interpretação, ante a “imagem de toda a vida”, a *filosofia* de Schopenhauer oferece, em oposição às ciências, um exemplo de interpretação.

Minha interpretação dessas palavras é “autorreferencial”, levando em consideração aquilo que veio à luz em nossa incursão em *O mundo como vontade e representação*. A meu ver, o que elas nos revelam é o seguinte. A filosofia é ela mesma uma imagem da vida. Aquilo de que uma imagem é imagem, isto é, de toda a vida, não é algo distinto do imperativo mesmo recém anunciado! *Toda vida é um imperativo ter de interpretar-se a si e desde si por meio de uma imagem (objetivação), no seu representar-se a si mesma, no seu olhar para si no espelho, para reconhecer-se e para poder converter-se assim em objeto possível de afirmação ou negação (para seu próprio querer)*<sup>7</sup>.

Seja como for, o certo é que Nietzsche supõe, graças a uma analogia, que *assim como* Schopenhauer interpreta a imagem da vida (segunda a citação anterior), *assim* deve ser também interpretada sua filosofia (a de Schopenhauer), a saber, *individualmente*:

---

<sup>7</sup> Haveria, sem dúvida, em meio a esse imperativo que é a vida, uma inexorável necessidade sua de expressar-se no ideal (o exemplar) e do ideal de expressar-se no individual. *O interpretar seria, portanto, o duplo movimento de conceder um sentido ou significado geral a algo individual e de reinterpretar este último como sentido próprio*. Sobre isso podemos quase dizer que não haveria muito propósito em estender-se exclusivamente em uma elucidação puramente abstrata e geral, meramente conceitual, do que aqui poderia ser entendido como “interpretar”. Parte imprescindível de sua correta compreensão estaria em entender que aqui se trata, em última instância, de aprender, através do exemplo, o que é interpretar. Através do próprio exemplo do interpretar (mais exatamente do exemplo que a filosofia dá do interpretar) fica claro justamente que a interpretação é um tomar algo *como exemplo* de algo. Esta última é, por sua vez, se se quiser, uma interpretação de certa concepção estendida da interpretação entendida como um compreender algo *como* algo. Por esse desvio, o do exemplo, pelo qual não se toma o interpretado em si mesmo, mas o toma *como* algo, mantém-se distância do inteiramente individual que há nele para deixar assim aberta a possibilidade de converter seguidamente o que se apresenta então como universal em algo próprio.

E assim também deve ser interpretada [*ausgelegt werden*] sempre, em primeiro lugar, a filosofia de Schopenhauer: individualmente, a partir do indivíduo só para si mesmo, a fim de compreender a própria miséria e necessidade, a própria limitação, a fim de tomar conhecimento dos antídotos e das consolações: a saber, o sacrifício do eu, submetido aos propósitos mais nobres, sobretudo os de justiça e misericórdia. Ele nos ensina a distinguir entre o que realmente e aparentemente promove a felicidade humana: nem o tornar-se rico, ser respeitado, ser erudito pode retirar o indivíduo da profunda consternação sobre a falta de valor [*Unwerth*] de sua existência, mesmo o afã por essas posses só adquire sentido através de uma alta e transfiguradora meta total [*hohes und verklärendes Gesamtziel*]: adquirir poder para, através dele, ajudar a *physis* e ser um pouco o agente de suas loucuras e imperfícias. Primeiro, certamente, também só para si mesmo; mas através de si finalmente para todos (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.356s.).

Assim como Kleist encontrara o sentido da filosofia kantiana no niilismo epistemológico, assim – no giro introspectivo de um inclemente ato de autoconhecimento – o jovem Nietzsche encontra o sentido da filosofia schopenhaueriana na “compreensão [*Einsicht*] da própria miséria e indignidade, da própria limitação” e na profunda “consternação acerca da falta de valor de sua existência”. Essa é a interpretação da vida como um todo em Schopenhauer. Interpretar representa pegar a significação e pesar o valor do interpretado, neste caso, a vida mesma.

Quase de um só fôlego, o texto passa a expor aquilo que a filosofia de Schopenhauer nos daria a conhecer como antídoto e consolo frente ao pessimismo e ao niilismo: o “sacrifício do eu” em prol de uma “alta e transfiguradora meta total”. Em virtude dessa meta, tudo aparece transformado e glorificado numa nova luz solar que dela emana: todas as posses que haviam perdido completa-

mente seu valor adquirem novo sentido [*Sinn*] através dessa meta. Mas qual é essa meta total [*Gesammtziel*] e qual é esse sentido? Ante o reconhecimento da vida universal (e da própria vida) como desatino, como erro, o que se impõe como meta é corrigi-la até onde isso se encontrar em nosso alcance. Na medida em que seja possível “adquirir poder”, diz Nietzsche, deve orientá-lo e exercê-lo todo no sentido de “ajudar a *physis* e ser, um pouco, agente de suas necessidades e imperícias” (SE/Co. Ext. III § 3, KSA 1.3567). A meta que dá (novo) sentido é o auxílio e correção da *physis*. Aqui aparece não só o conceito grego de natureza. Ressoa correlativamente o conceito grego de técnica. Aquele poder, a técnica, se aplica primeiramente sobre si mesmo (é, se se quiser, para falar com Foucault, uma “técnica do eu”): põe em prática um “sacrifício do eu” [*Hinopferung des Ich's*] com vistas a uma total regeneração, a um renascer em vida, enfim, a uma conversão. Essa conversão se concebe como um primeiro passo em direção à transformação da natureza ou, como Nietzsche opta por referir-se mais adiante a ela, para a *redenção* da natureza<sup>8</sup>.

Nesse ponto faz sua primeira aparição em *Schopenhauer como educador* o conceito de cultura em sua centralidade tal como se deve reconhecer em geral no pensamento do jovem Nietzsche. Nietzsche afirma que “a raiz de toda verdadeira cultura” (de toda metafísica, caberia acrescentar) não é outra coisa senão o desejo que a mencionada falta de valor, da própria limitação (moral ou intelectual), produz nos homens, a saber, o desejo [*Sehnsucht*] de

---

<sup>8</sup> Sobre o grande afã e esforço de redenção da natureza, Nietzsche julga necessário esclarecer que ele surge não apenas da consciência da própria limitação, mas permanece indefectivelmente acompanhado e reconstituído por ela. Pois o esforço de transformação conduz ele mesmo a certa resignação: “pois o que é e o que pode ser ainda melhorado tanto no absoluto, no individual como no geral? (SE/Co. Ext. III § 2 KSA 1.357).

regeneração, o desejo de “voltar a nascer como santo e como gênio” (358) ou, como dirá mais adiante, como “homem redentor” (SE/Co. Ext. III § 5, KSA 1.383), como verdadeiro homem (SE/Co. Ext. III § 5, KSA 1.380).

É aqui, na revelação da cultura como redenção da natureza, que, em meu entender, tem lugar para o jovem Nietzsche a revelação do procurado “sentido primigênio e material fundamental de seu ser” (SE/Co. Ext. III, § 1, KSA 1.341). É aí que é identificada a força central capaz de transformar o homem inteiro em “um sistema solar e planetário em vivo movimento” (SE/Co. Ext. III § 2, KSA 1.343).

## *6. Transvaloração dos valores*

Schopenhauer não só revela a Nietzsche a cultura como meta da natureza e a regeneração do homem no gênio como meta da cultura, mas também exhibe o grande filósofo como encarnação exemplar do gênio. Poderia, a propósito, pensar que o gênio é aquilo no que se transforma o homem *depois* de seu passo rumo ao autoconhecimento e à autorregeneração. Mas o gênio *já* se manifesta na implacável (auto) consciência com a qual se revela a imagem da vida em sua totalidade como imagem de sua própria vida e na portentosa vontade de re-significação, re-valorização e re-criação que emerge como contrapartida do implacável reconhecimento da própria insignificância. De forma consistente, Nietzsche pode descrever o “mais próprio trabalho de todos os grandes pensadores” como a tarefa consistente de fixar de novo o valor da existência: “serem legisladores da medida, do valor, do peso de todas as coisas” (SE/Co. Ext. III § 5, KSA 1.360). A propósito dessa caracterização do gênio, é crucial, para Nietzsche, qual há de ser para ele, isto é, para o gênio, o padrão de medida de que se há de lançar mão a fim de fixar o novo valor da existência e para emitir um “juízo justo” (SE/Co. Ext. III § 5,

KSA 1.361) a esse respeito. Dessa forma, Nietzsche se aproxima, em *Schopenhauer como educador*, de uma (se não for a mais) decisiva pergunta de seu pensamento juvenil: a pergunta pelo valor da vida. Em resposta, Nietzsche é enfático ao destacar que o olhar do gênio deve voltar-se dessa forma “não só” [*nicht nur*] para a vida do homem médio de um tempo qualquer, mas “sobretudo” [*vor allem*] para a vida agraciada com “a sorte mais alta que podem ter homens individuais ou povos inteiros (SE/Co. Ext. III § 5, KSA 1.361). Essa sorte [*Loos*] não é outra senão a do gênio mesmo “como fruto supremo da vida”, a sorte do “esplêndido homem criador” (SE/Co. Ext. III § 5, KSA 1.363) e, em particular, a do mesmíssimo filósofo precisamente enquanto juiz justo e como justo avaliador do valor de todas as coisas. *A vida só logra fixar-se em sua justa medida quando se autopercebe e se autoaprecia naquela forma em que a atividade valorativa, a capacidade de outorgar sentido (significatividades), o interpretar, alcança nela sua mais alta expressão.* A pergunta pelo valor da vida deve impor-se então como uma pergunta que se dirige ao filósofo, ou melhor, que ele mesmo se dirige: “afirmas, pois, tu, de todo coração, esta existência? Te satisfazes? Queres ser seu advogado, seu redentor? (SE/Co. Ext. III § 5, KSA 1.363).

Interpretado como o mais decisivo intérprete da vida, o filósofo representa a máxima expressão e afirmação dela. Em sua interpretação da vida como um todo, a filosofia fixa para a vida novas metas que a redefinem e a recompõem. A filosofia é um poder fundador da cultura em virtude de sua revalorização do todo e de tudo. Seu poder é, enfim, o da revalorização dos valores. “Pensemos no olho do filósofo repousando sobre a existência: ele quer redeterminar seu valor. Pois este tem sido o trabalho singular de todos os grandes pensadores: serem legisladores da medida, do valor e do peso das coisas (SE/Co. Ext. III § 5, KSA 1.360). Mas não seria essa precisamente a mais translúcida imagem da vida? Não seria a filosofia como reinterpretção da imagem da vida *como* inacabável reinterpretção de si?



**Abstract:** Based on the testimony found in the third of Nietzsche's *Untimely Meditations (Schopenhauer as Educator)*, this essay offers an approach to the conception of philosophy which the young Nietzsche espoused after his first reading of Schopenhauer. This approach is developed in connection with an attempt to clarify the concept of interpretation which comes forth in this early work (assumed by the author of the article to be the first philosophically meaningful occurrence of this concept in Nietzsche's work).

**Keywords:** Nietzsche, Schopenhauer, philosophy, interpretation, culture.

## referências bibliográficas

1. NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Colli e Montinari. Munique, Berlim/Nova York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1980, 15 v.
2. ———. *Schopenhauer como educador*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.
3. ———. *Fragmentos Póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. Madrid: Editorial Tecnos, 2006.
4. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2008.
5. ———. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Artigo recebido em 20/02/2011.

Artigo aceito para publicação em 13/03/2011.